

Philosophiques

philosophiques

Alexis Philonenko, *Le transcendantal et la pensée moderne*. Études d'histoire de la philosophie, Paris, Presses Universitaires de France, Collection « Épiméthée », 1990, 308 pages.

Denis Dumas

Volume 17, numéro 2, automne 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027127ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027127ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Dumas, D. (1990). Compte rendu de [Alexis Philonenko, *Le transcendantal et la pensée moderne*. Études d'histoire de la philosophie, Paris, Presses Universitaires de France, Collection « Épiméthée », 1990, 308 pages.] *Philosophiques*, 17(2), 203–209. <https://doi.org/10.7202/027127ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1990

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

ALEXIS PHILONENKO, *Le transcendantal et la pensée moderne*. Études d'histoire de la philosophie, Paris, Presses Universitaires de France, Collection «Épiméthée», 1990, 308 pages.

par Denis Dumas

Depuis les années soixante, Alexis Philonenko poursuit un imposant travail d'exégèse consacré principalement à Kant et aux penseurs du XIX^e siècle en Allemagne (cf. *L'œuvre de Kant*, Paris, 1969 ; *Études kantiennes*, Paris, Vrin, 1981 ; *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986 ; *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, Paris, Vrin, 1980). Il a notamment contribué à un renouveau des études fichtéennes en proposant une interprétation originale de la *Doctrine de la science* quant à son évolution et au sens de l'«idéalisme» de Fichte, tout en formulant une sévère critique des schèmes traditionnels qu'on lui appliquait depuis plus d'un siècle (cf. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966 ; *Théorie et pratique dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968, ³1988). On lui doit également des traductions et des introductions remarquables consacrées à Kant (notamment la *Critique de la faculté de juger*) et à Fichte. — Mais l'on pourrait bien rétorquer que l'érudition, si elle se veut réellement philosophique, ne doit pas oublier en chemin le but qu'elle vise : une réflexion actuelle, ancrée dans la tradition mais surtout dans son propre présent. Qui se déclare animé d'un tel souci trouvera chez Alexis Philonenko un contemporain au meilleur sens du terme. En avant-propos du livre dont nous parlerons ici, M. Philonenko précise que sa réflexion s'articule autour de trois problèmes : l'intersubjectivité, le fondement en philosophie, puis la question du malheur (cf. son livre *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984).

L'A. a réuni ici onze études, publiées entre 1962 et 1988, qu'il regroupe en quatre parties : «Descartes», «Leibniz», «Kant, Fichte, Hegel» et «Schopenhauer». Il s'agit donc d'un recueil où l'on cherchera moins l'unité littéraire que certaines intuitions fondamentales touchant particulièrement le sens de la philosophie transcendantale chez Kant et Fichte, de même que son lien avec les prédécesseurs et successeurs de ces derniers. — On ne saurait présenter adéquatement ces onze textes fort différents les uns des autres sans sortir du cadre restreint d'un

compte rendu. Je me propose donc de mettre l'accent sur quelques-uns d'entre eux, bien que tous eussent trouvé leur place au sein d'une discussion plus élaborée.

Les deux premières études (« De la présupposition chez Descartes et Fichte », « Une lecture fichtéenne du cartésianisme n'est-elle pas nécessaire ? ») sont consacrées à Descartes et Fichte : l'A. veut montrer que chez ces deux philosophes, le rapport unissant la méthode et la fondation du savoir (ou si l'on veut, la métaphysique) n'en est pas un de succession ou d'extériorité — ce qui impliquerait une pétition de principe, la métaphysique présupposant alors des éléments méthodiques sans les justifier. Il faut plutôt comprendre ce rapport comme un mouvement génétique dont les deux dimensions sont développées conjointement au niveau proprement transcendantal. L'A. s'inscrit en faux contre les interprètes de Descartes qui ont marqué le XX^e siècle en France (Alquié, Gueroult, Hamelin, Laporte, Gilson, etc.) ; ce serait même un euphémisme que de souligner la vigueur avec laquelle il s'y applique.

Considérons d'abord le cheminement de Descartes. On a pris l'habitude de parler du « doute méthodique » pour rendre compte du rôle fondamental imparti à la méthode, comme si Descartes ne remettait nullement en question les principes de sa méthode, donc comme s'il ne doutait nullement de la raison elle-même au moment de fonder le savoir. Rien de plus simple alors que de discerner une structure circulaire dans cette fondation. Or, non seulement l'auteur des *Méditations* n'utilise-t-il ce concept de « doute méthodique » nulle part dans son œuvre, mais on ne peut soutenir que le doute soit tout bonnement issu de la méthode (laquelle n'aurait ainsi jamais fait l'objet d'un doute radical). Descartes doute effectivement de la raison comme telle et c'est au sein de l'« océan du faux » (p. 19) suscité par l'hypothèse du Malin Génie que se dégage la première certitude, tout d'abord existentielle, du Cogito. Celle-ci ne présuppose pas même la logique puisqu'elle n'a pas la structure d'un syllogisme, comme Descartes lui-même insistait pour le dire. La méthode trouve donc sa genèse dans le premier fondement (existantiel) de la rationalité, que Descartes s'efforcera par la suite d'élever au niveau transcendantal (p. 41-42).

Descartes et Fichte. Y a-t-il une véritable continuité entre ces deux penseurs, en quoi pourrait-elle consister ? L'A. s'efforcera de montrer ici — et c'est l'un des points auxquels il tient le plus — que les interprètes de Fichte, à commencer par Hegel, commettent essentiellement la même erreur que celle dont nous venons de parler à propos de Descartes (p. 17, 28, 39, 42, 45) : en déformant cette fois l'auto-position du Moi que l'on ramène à l'« intuition intellectuelle » (laquelle est d'ailleurs absente de la première *Doctrine de la science*), on réduit la démarche de Fichte à n'être qu'un « idéalisme subjectif » (« expression aberrante », p. 28) par lequel le sujet absorbe en lui-même le monde tout entier. Bref, on méconnaît totalement l'illusion transcendantale (p. 39) qui sous-tend le premier principe (Moi = Moi) : loin d'en déduire une ontologie qui réduirait tout l'être à la pensée, Fichte y élabore plutôt le niveau transcendantal de la réflexion philosophique, celui où la méthode et la fondation du savoir trouvent leur genèse réciproque. C'est donc dire que les étapes ultérieures viendront corriger l'unilatéralité du premier prin-

cipe ; elles viendront dissiper l'illusion transcendantale. Une fois de plus le philosophe commence par un doute radical, il commence dans l'océan du faux pour procurer ensuite au savoir un fondement et une méthode solides.

Si le même « réalisme philosophique vulgaire » (p. 28) ignore la genèse réciproque de la méthode et de la métaphysique chez Descartes tout comme chez Fichte, on comprend qu'un lien puisse facilement s'établir entre ces deux interprétations erronées. C'est l'éternelle formule : « le Cogito de Descartes et le Moi de Fichte ». On simplifie le Cogito et le Moi en les réduisant à n'être que deux exemples d'une méthode qui pose tout d'abord un principe premier pour l'étendre ensuite à la totalité de l'être : « Et on comprend alors l'origine de la lecture grotesque qui enferme Descartes et Fichte dans une belle prison dont ils ne sortiront que par un tour de prestidigitation. » (p. 29).

— Cette interprétation a le mérite important d'élaborer le statut de la méthode et de la métaphysique cartésiennes. Toutefois, il conviendrait d'examiner dans quelle mesure la conception de leur genèse réciproque peut être étendue à l'ensemble de la pensée de Descartes. N'y aurait-il pas, malgré tout, certaines étapes dont la circularité reste hautement problématique ? On peut prendre à témoin le principe de la causalité, auquel Descartes accorde une valeur non seulement idéale mais également ontologique, et qui s'applique même aux idées innées de telle sorte qu'il deviendra essentiel pour démontrer l'existence de Dieu. Ce principe semble échapper aux attaques du doute radical et l'on voit difficilement comment la métaphysique pourrait le fonder ou le déduire alors qu'il contribue lui-même à fonder celle-ci. — En second lieu, mentionnons que l'on peut regretter dans ces textes de 1983 et 1985 l'absence d'une discussion de l'A. avec les interprètes récents de la pensée de Descartes en France (notamment Jean-Luc Marion), qui s'inspirent entre autres de Heidegger et nous proposent une lecture originale du texte cartésien. Dans ce cadre, la difficile interprétation des *Regulae* doit jouer un rôle important.

La première des quatre études consacrées à Leibniz s'intéresse au problème de l'union de l'âme et du corps, que l'auteur de la *Monadologie* tenta de résoudre au moyen de sa théorie de l'harmonie préétablie. Trois difficultés résultent de cette option. Premièrement, il semble difficile de concilier l'harmonie préétablie entre deux substances et la conception phénoménale du corps (défini par la force). En second lieu, on doit se demander si Leibniz explique véritablement l'union (métaphysique) des deux substances ou plutôt leur simple parallélisme (correspondance phénoménologique). La première option impliquerait que soit posée l'unité du réel, ce qui annonce la philosophie de l'identité d'un Schelling. La deuxième présente l'avantage de n'affirmer qu'une correspondance entre les deux règnes, mais ce lien demeure insuffisant : Leibniz essaiera d'y pallier en élaborant sa théorie du *vinculum substantiale* (l'âme comme forme substantielle du corps) qui assortit la correspondance d'un rapport de subordination entre les deux règnes, préfigurant ainsi la *Wissenschaftslehre* de Fichte (surbordination de la philosophie de la nature à la philosophie de l'esprit). Troisièmement — et cette difficulté résulte directement de la seconde option (union phé-

noménologique) — Leibniz ne semble pas trouver de sens à la finalité du corps postulée par sa subordination à l'âme dans l'union de type hiérarchique. Leibniz oscille entre ces deux voies : dans chacun des cas, on se heurte à des apories sérieuses. La première option rend difficile la distinction des substances corporelle et spirituelle ; leur identité virtuelle en fait des indiscernables et l'on doit même étendre la causalité efficiente à l'âme, conséquence difficilement acceptable pour Leibniz. D'autre part, le rapport axiologique qu'implique la seconde option (union hiérarchique ou parallélisme) nous permet difficilement de saisir le statut axiologique ou plutôt la nécessité du corps — donc de la nature — comme « moyen » au service du règne de la Grâce. Si l'aporie demeure, l'A. en conclut néanmoins que la pensée de Leibniz possède une haute valeur combinatoire, qu'elle constitue un modèle pour ses successeurs et que l'on doit en fait la considérer dans son rapport aux post-kantiens.

— Il importe de considérer la pensée de Leibniz dans son développement chronologique. Or, une telle perspective pourrait rendre plus difficile la formulation de la seconde option telle que nous la propose l'A. En effet, l'union hiérarchique des substances corporelle et spirituelle procède bel et bien de l'harmonie préétablie, mais non pas du *vinculum substantiale*, ce concept ayant surtout été utilisé par Leibniz dans sa correspondance avec le P. Des Bosses, afin d'apporter une solution philosophique au problème théologique de la transsubstantiation. Leibniz accepta (de nouveau) de reconnaître au corps un statut substantiel — c'est le point de départ du problème théologique —, alors que sa dernière conception de la substance n'accordait cette dignité ontologique qu'aux monades (immatérielles). C'est autour des années 1700 que Leibniz a conçu cette solution ; curieusement, elle ne fut pas intégrée à la *Monadologie*, bien que ce texte fût rédigé en 1714. On peut donc dire que, mis à part le développement tardif (et plus ou moins reconnu par son auteur) de la théorie du *vinculum substantiale*, Leibniz ne considérerait pas les corps comme de véritables substances (on peut consulter les hésitations dont témoignent les variantes du *Discours de métaphysique*, une œuvre-charnière, pour s'en convaincre).

Tel qu'indiqué ci-haut, il n'est malheureusement pas possible de présenter toutes les études contenues dans ce livre. Mentionnons simplement que la partie consacrée à Leibniz contient également les textes suivants : « Étude leibnizienne : La loi de la continuité et le principe des indiscernables », « Étude leibnizienne : Feuerbach et la monadologie », « Leibniz et le platonisme ».

La partie suivante s'ouvre sur un texte fort intéressant, intitulé « L'Émergence de l'idéalisme transcendantal dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel et sa critique ». L'A. y élabore une analyse (très) critique de la section « Certitude et Vérité de la raison » dans la *Phénoménologie* (p. 195-203 dans la trad. de J. Hyppolite), soutenant que si Hegel a pu critiquer l'unilatéralité de l'« idéalisme » chez Kant et Fichte, c'est qu'au fond il réduit lui-même la pensée de ces deux philosophes à une version simplifiée. Qui plus est, il n'échapperait pas de son côté au reproche qu'il adresse à ses prédécesseurs. Un trait étonnant parmi d'autres : Hegel trouve un fondement existentiel ou anthropologique à la Révolution copernicienne opérée par Kant en philosophie, ce qui ouvre la porte à

une interprétation psychologisante. De plus, Hegel semble « raisonner d'une manière extrêmement grossière » (p. 181) en définissant l'idéalisme comme suit : « La raison est la certitude de la conscience d'être toute réalité » (*Phénoménologie*, p. 195). Il faut comprendre que l'idéalité n'a chez Kant aucune prétention ontologique. La soi-disant fondation existentielle du kantisme s'avère incompatible avec le statut méthodique conféré au sujet transcendantal dans la première *Critique*. De plus, Hegel hypostasie la raison et il interprète ainsi l'idéalisme d'une façon telle qu'on ne pourrait lui trouver le moindre appui chez Kant lui-même. La raison se trouve personnifiée, et son propre savoir — qui émergera de l'histoire — sera une métaphysique du *Logos* : « Ainsi sera restituée à l'intérieur de la raison une transcendance, bannie par Kant. » Cette définition de l'idéalisme kantien (en fait, cette méprise quant au statut de l'idéalité) implique toute la question de l'ontologie. Au mathématisme de Kant s'oppose l'historicisme spéculatif de Hegel, qui veut retracer la genèse de la raison (son « pourquoi ») : elle a oublié le chemin qui l'a menée à l'idéalisme, Hegel croit discerner les limites de cet idéalisme en montrant comment la dialectique de l'intersubjectivité dévoile son unilatéralité : or, l'argument s'avère plutôt faible puisque chez Kant la raison possède d'emblée un caractère transpersonnel (p. 194-195). — Bref, en croyant préciser la définition, l'origine et les limites de l'idéalisme, Hegel aurait plutôt dénaturé ce dernier au moyen de son insertion dans une histoire totalisée, thématisée par une science.

Les conséquences de cette interprétation seront décisives en ce qui concerne l'ontologie : « Hegel situe Kant au niveau du matérialisme imbécile » (p. 196). À partir du *Moi*, catégorie simple, il faut rendre compte de la multiplicité des catégories. Kant se borne à leur facticité et il se refuse à retracer leur genèse ; cette solution ontologique sera plutôt celle de Hegel. Mais l'on peut retrouver une théologie qui sous-tend ces deux attitudes : celle de l'admiration silencieuse face à l'être humain créé (Kant) et celle d'une philosophie spéculative religieuse (Hegel), tandis que Fichte tentera pour sa part de retrouver les catégories de l'esprit humain en décomposant l'illusion transcendantale qui s'impose d'abord à lui. Mais en voulant montrer que le problème de la multiplicité des catégories vient briser l'unité de l'aperception transcendantale, et que la raison se voit ainsi réduite à l'entendement puis au schématisme de l'imagination transcendantale, Hegel critique moins Kant que le premier Fichte, son « prolongement simplifiant » (p. 207), chez qui la raison s'écroule dans la mauvaise subjectivité empirique. La « totale et fatale méprise de Hegel » (p. 209) consiste à résumer ainsi la vérité intérieure du kantisme : « La vérité du savoir est seulement l'unité de l'aperception ». Hegel est lui-même devenu unilatéral en essayant de remédier à l'unilatéralité de Kant (par laquelle l'idéalisme transcendantal tombe dans le réalisme vulgaire) : croyant dépasser l'aperception conçue par lui comme un critérium, il a dû faire appel au *Logos*, à l'absolu dont l'opération serait en vérité « compréhensible au niveau d'un réalisme psychologique » (p. 209).

La huitième étude s'intitule « Kant, *Critique de la faculté de juger*, « *Streiten und Disputieren* » : l'antinomie du jugement de goût ». On connaît les termes de cette antinomie : la thèse affirme que les jugements de goût ne se fondent pas sur des concepts (sinon l'on pourrait disputer)

et l'antithèse soutient pour sa part que ces jugements se fondent sur des concepts (sinon l'on ne pourrait discuter). L'objet véritable de cette antinomie est la relation du concept et du jugement de goût. Mais l'enjeu du débat dépasse largement la question des jugements de goût ; on y retrouve l'opposition de l'empirisme (négarion de la communication humaine) et du dogmatisme (possibilité de la communication, au prix d'une négation de l'autre comme individu). Le problème final de la pensée kantienne s'y manifeste, problème tragique s'il en est un : « le dépassement de la solitude, sans négation de l'individualité. » (p. 224-225). À bien y regarder, ce sont également la thèse et l'antithèse qui nient autrui. En sacrifiant l'universel (le concept), la thèse sacrifie du même coup la pensée elle-même, tandis que l'antithèse sacrifie la facticité, la liberté de l'autre. C'est donc dire que cette antinomie concerne les principes de la pensée rationnelle : la possibilité de la raison elle-même, donc la possibilité de la Critique, puis finalement la possibilité de la communication avec autrui comme être concret. Dans cette antinomie, la Critique s'applique pour ainsi dire à elle-même. Si elle le fait de manière circulaire, c'est qu'elle manifeste la finitude de la raison humaine. Les présuppositions de la logique générale et la présupposition d'autrui s'unissent dans cette réflexion sur la finitude qu'opère la Critique. Kant se tient à mi-chemin entre Descartes et Hegel, le premier posant dogmatiquement la transcendance de Dieu comme altérité, le second opérant la synthèse des termes de l'antinomie. Kant maintient cette tension engendrée par l'alternative offerte dans l'antinomie. Il conçoit le *cogito* comme nécessairement plural ; autrui est présupposé avec les lois de la logique. Ce n'est pas un hasard si ce problème fondamental de la Logique de la philosophie se manifeste avec acuité dans la troisième *Critique*. L'autre n'apparaît en totalité que sous la forme du sujet esthétique ; l'entendement (théorie) le nie dans le concept, et la raison pratique le nie dans la législation.

— L'A. insiste à bon droit sur la dimension intersubjective de la raison chez Kant. On aurait du mal à n'y voir qu'un psychologisme, alors que chez Descartes, par exemple, la question est beaucoup plus complexe. Mais si le problème d'autrui se pose avec tant d'insistance dans la troisième *Critique* et s'il semble à la fois résolu mais pourtant insoluble dans les deux premières, c'est peut-être qu'il y a chez Kant une certaine ambiguïté à l'égard de cette raison transpersonnelle dont on ne retrouve pourtant pas facilement la dimension intersubjective dans ses usages théorique et pratique. Pour poser le problème autrement : si la raison doit être intersubjective, il faut que le langage et la communication y jouent un rôle de tout premier plan. En est-il ainsi chez Kant ? Nous devons bien entendu laisser cette question ouverte, mais on peut mentionner qu'elle suscite de nombreux débats (notamment autour des projets contemporains de reformulation du kantisme au moyen de la pragmatique du langage). S'il s'avérait que la philosophie théorique et pratique de Kant exigeât une telle reformulation, il conviendrait alors de s'interroger sur les conséquences possibles qui en résultent quant à la *Critique de la faculté de juger*.

La dernière partie de ce livre est consacrée à Schopenhauer. Une première étude (« Nouvelles remarques sur la théorie de la mort chez Schopenhauer : de l'ontologie à l'histoire ») porte sur le problème de la

mort chez ce philosophe, le premier qui a rompu avec toute philosophie de l'immortalité. Prenant appui sur l'Esthétique transcendante de la *Critique de la raison pure*, Schopenhauer est amené à tirer les conséquences radicales de l'idéalité de l'espace et du temps : la mort n'a d'autre statut ontologique que celui du phénomène. Loin de trouver refuge dans une vision romantique de la mort (une valorisation), Schopenhauer ajoute que cette dé-réalisation de la mort révèle l'insignifiance de la vie elle-même. L'histoire ne peut plus être considérée selon l'idéal d'un progrès ; elle représente la simple répétition de la même humanité à toutes les époques. Au plan métaphysique, Schopenhauer reste enfermé dans une antinomie insoluble : l'apparence de l'individu comme phénomène, l'éternité du côté nouménal. L'A. suggère finalement quelques voies par lesquelles le dépassement de cette antinomie pourrait être envisagé, notamment « en dépassant les notions de sujet et d'objet et en mêlant dans l'unité cosmique l'individualité et l'individuation. » (p. 234), en revenant à Platon, en s'abandonnant à la pensée hindoue et, finalement, en revendiquant la fusion dans le monde. — Il sera permis d'en douter jusqu'à preuve du contraire, si preuve il y a, puisque même ici — surtout ici — l'argumentation rationnelle ne doit pas réviser ses exigences à la baisse.

Il va sans dire que les deux autres textes auraient mérité d'être présentés ici. Le premier constitue la critique adressée par Schopenhauer à la philosophie kantienne (où s'opposent son éblouissement face à l'Esthétique transcendante et son refus de la Logique transcendante), tandis que le second nous livre une méditation sur sa philosophie de la tragédie.

Ce livre présente au lecteur de façon éloquente quelques stations du cheminement philosophique de M. Philonenko. On le referme avec l'agréable impression de mieux connaître ce philosophe qui nous invite à relire, et même à réinterpréter certains classiques, tout en insistant sur leur actualité.

*Département de philosophie,
Université de Frankfurt am Main*

* * *